

„Opfern“ dürsten, möchte ich bezweifeln. Für den dezidiert modernen Menschen ist doch jede Gottheit „tot“ oder zum Problem bzw. zum Objekt einer qualenden Suche geworden.

G. HAEFFNER SJ

KÜHNLEIN, MICHAEL/LUTZ-BACHMANN, MATTHIAS (HGG.), *Unerfüllte Moderne?* Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor. Berlin: Suhrkamp 2011. 874 S., ISBN 978-3-518-29618-9.

Zweifellos hat die Beschäftigung mit dem Werk von Charles Taylor im deutschen Sprachraum durch die Übersetzung seines großen Alterswerkes „A Secular Age“ ins Deutsche Auftrieb erhalten. Das zeigt die 870 Seiten starke Festschrift, die von *M. Kühnlein* und *M. Lutz-Bachmann* aus Anlass von Taylors 80. Geburtstag im Jahr 2011 herausgegeben wurde. Deren Beiträge wollen, wie die Herausgeber in der Einleitung formulieren, „neue Perspektiven auf das Werk Charles Taylors eröffnen“ und folgen dabei „zentralen [] Themen, die Taylor selbst vorgibt, um mit ihm und gegen ihn das Projekt der Moderne zu durchdenken“ (11).

Die Festschrift enthält, wie nicht anders zu erwarten, Beiträge, die auf Filiationen mit und Differenzen zu anderen Autoren hinweisen. So vergleicht etwa *F.-J. Bormann* Taylors hermeneutisch-phänomenologische Perspektive auf das Gute mit MacIntyres Versuch einer tugendethischen Fundierung moralischer Objektivität und mit Rawls' gerechtigkeitstheoretisch ausgerichteten Zugang zur Objektivität und zum Guten. Er bescheinigt dabei Taylors großangelegtem „Integrationsprojekt mit seinem gleichzeitigen Ausgriff auf verschiedene Einzelprobleme [] einen enormen Gedankenreichtum“ (183), moniert aber zugleich, dass seine Einzelanalyse oft hinter jener Differenziertheit zurückbleibe, die Rawls' Umgang mit einem wesentlich eingeschränkteren Themengebiet auszeichne, während MacIntyres tugendethische Überlegungen s. E. weder historisch noch systematisch zu überzeugen vermögen. *K. Lehmann* bescheinigt Taylor und I. Illich, dass diese mit einigem Recht „Gefährdungen des individuell-personalen und situativen Anrufs zur Hilfe an den Einzelnen“ (345) diagnostizierten, die, wenn auch nicht zwangsläufig von unseren sozialen und karitativ-diakonischen Einrichtungen und Diensten ausgehen. Seines Erachtens eignet sich aber die Interpretation des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter nicht als Schulbeispiel für die Verfälschung und Perversion des lateinischen Christentums. Lehmann spricht hier von einer Fehlinterpretation, die der Arbeitsweise von Illich geschuldet ist, der sich Taylor, wenn auch etwas abgeschwächt, anschließt. Die wissenschaftliche Exegese von Lk 19,25–37 spielt bei ihnen beiden keine Rolle.

Weiterhin enthält der Sammelband eine Reihe von positiven Anknüpfungen an Taylor. So greift *C. Danz* angesichts der Defizite substanzieller und funktionaler Religions-theorien auf Taylors Religionstheorie zurück, die Religion als ein Phänomen versteht, „welches unhintergebar an den individuellen Vollzug gebunden ist“, und glaubt, in dieser vollzugsgebundenen Fassung der Religion liege „in der Tat ein Vorschlag vor, der über die Alternative von substantiellen und funktionalen Religionsbegriffen hinausführt, indem er Religion in den Selbst- und Weltdeutungsakten des Individuums verortet“ (489). *P. Strasser* nimmt positiv Taylors These auf, die Substanz des Katholischen lasse sich „mit dem Begriff der bedingungslosen Liebe Gottes zu seiner Schöpfung benennen“ (756). Die Modernität des Katholischen kommt ihm zufolge darin zum Ausdruck, „dass es hier um eine Art von Lebendigkeit geht, die [] der Substanz des Christentums in auszeichneter, singulärer Weise eignet und daher eine exklusiv belebende Wirkung auf Moderne und Postmoderne, (und alles, was danach noch kommen mag) entfaltet“ (756 f.). *M. Knapp* stellt die Bedeutung von Taylors Gottesverständnis für den religiösen Glauben in der westlichen Moderne heraus und nennt drei Aspekte einer religiösen Beziehung zum Transzendenten, die nach Taylor zu berücksichtigen sind. Erstens sei hier das Gefühl zu nennen, „dass es einen höheren Wert als das menschliche Gedeihen“ gibt, „die rein menschliche Vollkommenheit“, und dass „der Mensch an diesem Wert (christlich verstanden: der Agape) teilhaben kann“ (671). Das setze aber zweitens „den Glauben an eine transzendente Wirklichkeit voraus, die dem Menschen die Kraft verleiht, an diesem höheren Wert teilzuhaben und so über eine rein menschliche

Vollkommenheit hinauszulangen“ (671 f.). Und diese Transformation gehe drittens mit der Überzeugung einher, „dass das menschliche Leben nicht an der Grenze des Todes endet“; vielmehr trägt „die Kraft, die dem Menschen verliehen wird, um an einem höheren Wert teilzuhaben [] ihn gewissermaßen über den Tod hinaus“ (672).

Eine besondere Würdigung der zeitdiagnostischen Verdienste Taylors findet sich in den Beiträgen von *H. Rosa*, *U. Di Fabio* und *H.-J. Höhn*. Rosa zufolge durchzieht Taylors Werk als Ganzes „die epistemologische, politische, emotionale und existenzielle Kontrastierung zwischen einem isolierten, abgetrennten, vereinzelt und entfremdeten Selbst, das einer stummen, kalten, feindlichen oder indifferenten Welt gegenübersteht, und einem offenen, resonanten, eher porösen Selbst in einer widerhallenden, antwortenden, affirmierenden Welt“ (39). Diese Kontrastierung bildet für Rosa gleichsam den archimedischen Punkt von Taylors Denken. An keiner Stelle, so schreibt er, lasse Taylor einen Zweifel daran, welcher Seite seine Präferenz gilt. Taylors Schreiben werde „inspiriert von einer (tendenziell mystischen) Welterfahrung“ (40) und zielen daher auf ein Wirklichkeitsverständnis, in dem die bloße Juxtaposition von Selbst und Welt aufgehoben sei. Dass es Taylor nicht gelingt, „die ‚resonante‘ Form der Weltbeziehung gegenüber der ‚stummen‘ als die epistemologisch, politisch und existenziell ‚richtige‘ zu erweisen“ (ebd.), weshalb sein ganzes Werk stets neu von einer Gegenüberstellung lebt, die Taylor dann in seinen späten Werken mit einer expliziten Parteinahme beendet, liegt nach Rosa nicht an den Grenzen seines intellektuellen Scharfsinns oder seiner Überzeugungskraft, sondern daran, „dass der spannungsreiche Kontrast konstitutiv ist für die Welterfahrung und Weltbeziehung der Moderne in allen ihren Phasen“ (ebd.). Taylors größtes und ohne Zweifel bleibendes Verdienst sieht er „im minutiösen und multidimensionalen Nachweis dieses Umstandes“ (ebd.). Für Di Fabio liegt die Bedeutung Taylors darin, dass dieser ideengeschichtliche Untersuchungen zur fortschreitenden Säkularisierung westlicher Gesellschaften vorlegt, die nicht mit der üblichen Verengung auf ein Linearitätsmuster brechen“ (681). Linear verlaufende Entwicklungsgesetze waren im gesellschaftswissenschaftlichen Denken vor allem des 19. Jhdts. an der Tagesordnung. Und Fortschrittsbeschreibungen, die auf den Zuwachs an naturwissenschaftlichem Wissen und technischer Verfügungsgewalt abheben, sind auch heute noch Teil der großen politischen und alltagspraktisch wirksamen Erzählungen, werden aber nach Di Fabio einer komplexen und widersprüchlichen Wirklichkeit, mit der wir es heute zu tun haben, nicht gerecht. In sachlicher Hinsicht möchte Di Fabio „Taylor als Vertreter einer reflektierten Aufklärung verstehen, die die Gesellschaft und insbesondere ihre Geisteswissenschaften über alltagskulturelle Veränderungen und auch thematische Verengungen aufklärt, die entstehen, wenn man normativ verankerte Leitlinien der Theoriebildung ausblendet oder in der wissenschaftlichen Methodenbildung oder den Faktizitätsannahmen systematisch auf bestimmte Zwecke zurichtet“ (682). Konkret hat Di Fabio hier „die sukzessive Verengung des rationalistisch-humanistischen Vernunftbegriffs“ im Auge, der die kulturellen, religiösen oder lebensweltlichen Verankerungen des Denkens“ nicht noch einmal als „notwendig mitlaufenden Horizont jeder Aufklärung akzeptieren will“ (ebd.). Taylor tritt nach Di Fabios Meinung mit Recht einer solchen Engführung entgegen. Nach Höhn schließlich ist es nicht das geringste Verdienst von Charles Taylors voluminösem Opus über das säkulare Zeitalter, eine überzeugende Kritik jener Säkularisierungstheorien formuliert zu haben, die das Verhältnis von Religion und Moderne als einen zwar komplexen, aber in sich einlinigen Prozess gedeutet haben, deren Ziel in der Ersetzung oder Ablösung der Religion durch säkulare Leitgrößen bestand. Taylor plädiert nach Höhn hingegen dafür, „den Gestaltwandel religiöser Praxis und Nachfrage durchaus in Beziehung zu setzen zu Prozessen weltanschaulicher Pluralisierung, gesellschaftlicher Differenzierung, wissenschaftlich-technischer Rationalisierung, politischer Emanzipation und aufklärungsverpflichteter Weltverzauberung“ (700). Eindringlich mache Taylor klar, dass der beobachtbare Wandel in den Formen des Religiösen nicht einen generellen Bedeutungsverlust der Religion markiere, sondern ebenfalls auch für eine „Neuformatierung des Religiösen“ (ebd.) stehe. In Anlehnung an Habermas spricht Höhn davon, dass sich moderne Gesellschaften darauf einzustellen haben, „dass sich trotz fortlaufender Säkularisierungswellen das Religiöse behauptet“ (ebd.). Höhn hält es für völlig korrekt, dass die Hegemonie der üblichen

Großezählung von der Säkularisierung derzeit immer mehr in Frage gestellt wird. Als Grund für diese Infragestellung nennt er den Umstand, „dass die technisch-wissenschaftliche Moderne zwar zahlreiche Probleme der Daseinsicherung lösen konnte, dabei aber neue Verlegenheiten erzeugte, die sie bisher mit eigenen Mitteln nicht zu bewältigen vermochte“ (703). Die Aufhebung der Glaubwürdigkeit der überkommenen religiösen Daseinsdeutungen konnte sie zwar mit Erfolg betreiben, aber es gelang ihr nicht, „die Nöte zu beseitigen, welche die Nachfrage nach solchen Deutungen z. B. angesichts von Kontingenzerfahrungen im Kontext ökologischer, politischer und gesellschaftlicher Risikoproduktionen auslösen“ (ebd.). Höhn verweist in diesem Zusammenhang auf J. Habermas, der von einer „entgleisenden Modernisierung“ spricht, und zugleich auf U. Beck, der ein heuristisch fruchtbares Konzept zur Interpretation der entgleisenden Modernisierung in seiner Theorie reflexiver Modernisierung vorgelegt habe, auf die Taylor freilich keinen Bezug nehme, während Beck umgekehrt von Taylors sozial-, kultur- und ideengeschichtlichen Studien keine Notiz nehme.

Eine grundsätzliche Kritik an Taylors Ansatz findet sich u. a. in den Beiträgen von *L. Siep*, *H. Steinfath* und *J. Goldstein*. Siep moniert an Taylors Gottesbegriff, dass dieser „nur in Umrissen deutlich“ (262) werde. Der mystischen Tradition entnimmt Taylor ihm zufolge die Erfahrung der „Fülle“, dieser Begriff „Fülle“ scheint aber auch die traditionellen Gehalte der christlichen Tradition zu enthalten. Als problematisch erachtet es Siep, dass Taylor davon ausgeht, unter der Fülle oder der Transzendenz alle theistischen Strömungen und auch Strömungen des Buddhismus unterbringen zu können. Das Theodizeeproblem und das Problem der Gottesbeweise werden nach Siep bei Taylor in ihrer Brisanz unterschätzt. Das Theodizeeproblem sei für ihn „kein primär kognitives Problem“, sondern „emotional lösbar [] durch das Gefühl, in einer solidaritätsbereiten Gruppe zu leben, die von der Liebe eines leidenden Gottes getragen ist“; die Gottesbeweise bei Anselm und Thomas hätten Taylor zufolge lediglich „die Funktion einer inneren Selbstaufklärung des Glaubens“ (289). Was Taylors Kritik an der Hybris, Selbstverstockung und Selbstermächtigung eines „Gott aus der Welt sperrenden Humanismus“ betrifft, „für den es nur menschliches Gedeihen und Stolz auf die eigene Würde gibt“, so gibt Siep hier zu bedenken: Inwieweit ein solcher Hybrisvorwurf die philosophischen Positionen und sozialen Vorstellungsschemata der Moderne tatsächlich treffe und nicht bloß auf antimoderne politische Weltanschauungen Anwendung finden könne, das bedürfe ausführlicherer Diskussion. Jedenfalls sehe er keine starken Argumente dafür, „dass der Glaube an eine teils verdiente, teils geschenkte Transformation in ein vollkommenes, Fülle erfahrendes Wesen unbedingt demütiger ist als der Verzicht darauf“ (290). Durchaus diskutabel scheint ihm, ob es wirklich überheblich sei, sich mit der Hoffnung auf so viel Erfahrung von Fülle zu begnügen, wie es etwa in Kunst, Natur und Wissenschaft oder beim Lösen gemeinsamer Problem möglich sei. Weiterhin hält er es nicht für erwiesen, dass solche Einstellungen es dem Menschen nicht ermöglichen, mit Leiden und Tod umzugehen oder etwa dem Streben nach menschlicher Perfektionierung Grenzen zu setzen. Generell ist er der Meinung, dass solche Argumente „eher psychologische Vermutungen“ (291) blieben, wenn man nicht auf dem theologischen Boden von Transzendenzannahmen stehe. Grundsätzlicher ist für ihn die Frage, ob für das menschliche Denken eine exklusive Fixierung auf das menschliche Gedeihen wesentlich ist und ob es in diesem Sinne anthropozentrisch ist. Zumindest in der Philosophie, so macht er geltend, seien Relativierungen des Anthropozentrismus entwickelt worden, die keine theozentrische, sondern eine kosmozentrische Ausrichtung hätten. Die Verabsolutierung des menschlichen Gedeihens sei also nicht die einzige Alternative zum Transzendenzglauben. Schließlich warnt Siep auch davor, die historischen Geschichten, die Taylor erzählt, zu überschätzen. Zur Rechtfertigung normativer Argumente in der praktischen Philosophie mögen sie zwar einen Beitrag leisten; für die Rechtfertigung des Theismus reichen sie hingegen nicht. Dafür ist nach Siep, wie bereits Hegel richtig gesehen habe, „höchste ‚Anstrengung des Begriffs‘ erforderlich“ (293). Ein Ansatzpunkt für H. Steinfaths Kritik an Taylor ist dessen barsche Zurückweisung der These, dass ein theistischer religiöser Glaube durch die Erkenntnisse der modernen Wissenschaft, insbesondere der Evolutionsbiologie, obsolet geworden sei. Steinfath räumt zwar ein, dass Taylor möglicherweise recht habe mit seiner Behauptung, dass,

historisch betrachtet, für die meisten Menschen die Überzeugungskraft des modernen Atheismus eher in seiner Haltung als in erkenntnistheoretischen Überlegungen liege, weist aber zugleich darauf hin, dass das traditionelle Gottesverständnis mit seinen Attributen der Allmacht, Allwissenheit und Allgüte Gottes eben auch eine epistemische Seite habe. Taylor müsse alle entscheidenden Existenzannahmen und ontologischen Festlegungen, die mit Gottesglauben einhergehen, in einer Dimension verorten, die „nicht in Konkurrenz zu den Erkenntnissen der modernen Wissenschaft steht“ (619). Steinfath ist der Meinung, dass ihm dies nicht gelingt. Die Berufung auf die persönliche Erfahrung des Gläubigen, der ein Gefühl für Gott habe und spüre, wie dieser Gott auf sein Dasein einwirke, ist für ihn „genauso wenig intersubjektiv vermittelbar wie beispielsweise das mystische Erleben der Einheit mit allem Lebendigen, auf dem Albert Schweitzer seine Ethik der Ehrfurcht vor allem Leben gründet“ (620). Auch Taylors phänomenologischer Rekurs auf das Erleben der Fülle vermag Steinfath nicht zu überzeugen. Er will zwar nicht leugnen, dass wir alle Probleme mit dem Tod haben und dass es bei vielen Menschen eine starke Sehnsucht gibt nach einem vollkommenen Leben und einer Fülle, die alle Mängel des Daseins hinter sich lässt. Doch auch hier lautet seine Einrede: „Ist es nicht wahrscheinlicher, dass wir schon aufgrund unserer fragilen biologischen Konstitution, aufgrund der Widersprüchlichkeiten unseres Begehrens und der Vielzahl divergierender sozialer Ansprüche an uns einfach kein vollkommenes Leben führen können, sondern mit unseren Unvollkommenheiten und Ambivalenzen irgendwie versuchen müssen, zurande zu kommen“ (ebd.)? Wenn Taylor die Hauptgefahr in einem Austrocknen der moralischen Quellen durch eine scientistische Weltsicht sieht und daher die theistische Weltsicht als Alternative ins Spiel bringt, so sieht Steinfath darin nicht die einzige Alternative. Ihm erscheint es „fruchtbarer[,] die Spielräume für einen ‚liberalen Naturalismus‘ auszuloten, der es erlaubt, die soziale und natürliche Welt, in der wir leben, als einen bedeutungsgeladenen Ort zu sehen, ohne zu transzendenten Mächten Zuflucht nehmen zu müssen (ebd.). Deutliche Reserven gegenüber Taylors Erzählung der Moderne artikuliert schließlich auch J. Goldstein. Unbehagen bereitet ihm vor allem Taylors Bewertung humaner Immanenz. Taylor bezweifelt zwar, wie Goldstein betont, „nicht im Geringsten die Leistungsfähigkeit der laizistischen Vernunft“, und er sieht sie „auch angesichts der Pathologien der Moderne nicht als gescheitert an“ (646). Er ist also „kein Defätist der humanen Vernunft“ (ebd.), dem ihre Pathologien als Beleg für seinen Pessimismus reichen. Gleichwohl stellt für ihn die reine Immanenz eine Verkennung der übergreifenden Transzendenz dar. Seine Verteidigung des „homo religiosus“ mache dies deutlich, plädiert er doch dafür, dass der immanente Rahmen offen bleiben müsse. Die Selbstermächtigung der Vernunft des Menschen, sich mit Hilfe seiner Vernunft eine eigene Ordnung der Dinge ohne Bezug auf Göttliches zu schaffen, bewertet Taylor in diesem Zusammenhang als „epochale Fehlentwicklung“, die zu einer „unfruchtbaren Einengung“ (ebd.) führt. Was die nachmittelalterliche Selbstständigkeit des Menschen angeht, beruft sich Goldstein auf Goethe. Als „ein unvergleichlicher Titan der Moderne“ ist er für ihn zugleich „ein Repräsentant jener promethischen Welt, in der auf die Eigenmächtigkeit des Menschen gesetzt wird, da der Mensch nichts anderes hat, auf das er setzen kann und will“ (647). Taylor möchte bei seiner Apologie des „homo religiosus“ nach Goldstein zwar die Leistungsfähigkeit der transzendenzlosen Vernunft nicht bestreiten. Dennoch sind die erkennbaren Defizite, die Taylor als „Unbehagen an der Moderne“ bilanziert, für ihn „deutliche Symptome einer nicht vollzogenen Ausrichtung auf Transzendenz“ (647). Von daher erklärt sich, dass er „Erzählungen der Selbstermächtigung [] ganz und gar nicht einleuchtend“ (ebd.) findet. Derartige Selbstermächtigungen finden freilich ihre Evidenz und Integrität nach Goldstein „nicht selten aus der Not, die sie hervorgebracht hat“ (648). Am Ende stellt Goldstein die Frage, ob durch die von ihm rhapsodisch formulierten Vorbehalte – würden sie ausführlich formuliert – Taylors Erzählung „betroffen oder zumindest irritiert“ (ebd.) wäre. Goldstein verneint das, denn s. E. erzählt Taylor seine Geschichte der säkularen Welt in pragmatischer Absicht. Religion sei für ihn „so etwas wie eine Antistruktur im Getriebe rein immanenter Modernität“ (ebd.) und die Erzählung der widerstreitenden Entwicklungen von Religion und Modernität „so etwas wie eine Antistruktur im rationalen Selbstvergewisserungsdiskurs der Gegenwart“ (649). Gold-

steins Fazit: „Taylors Großerzählung einer Zukunft des Vergangenen soll das auf reine Immanenz versteifte rationale Selbstbewusstsein lockern, weiten und für das Transzendente öffnen. Das mag man für notwendig erachten – oder auch nicht“ (ebd.).

In seiner Replik hat sich *Cb. Taylor* relativ ausführlich mit seinen Kritikern auseinandergesetzt. Ohne die Fülle der Gesichtspunkte, die Taylor hier thematisiert, im Einzelnen explizieren zu können, sei zumindest auf sieben Punkte verwiesen, in denen er sich um eine Klarstellung bemüht a) Gegenüber Steinfath macht Taylor geltend, dass eine vollständige Moralkonzeption sich nicht allein auf biologische Überlegungen gründen lasse. Im menschlichen Leben spiele das „Metabiologische“ eine nicht zu eliminierende Rolle, wenn es darum gehe, die menschliche Identität, menschliche Tugenden oder das gute Leben zu bestimmen. Solche „dichten“ Auffassungen seien immer relevant – sei es, weil bestimmte Fragen nicht mit Verweis auf biologische Überlegungen allein geklärt werden könnten, sei es, weil dem, was in Form biologisch verankerter Ansprüche erscheine, keine eindeutige praktische Handlungsanweisung zu entnehmen sei, wenn auf solche Auffassungen nicht Bezug genommen werden könne. b) Taylor räumt ein, dass der Begriff der Fülle zu Missverständnissen Anlass gibt. Konkret merkt er an: Nie habe er „Fülle dem Mittelalter oder irgendeiner Epoche zugeschlagen“ (843). Wenn er auf diesen Begriff zurückgegriffen habe, dann nur deshalb, weil er einen generischen Begriff suchte, der es ermöglichte, eine Reihe von Unterscheidungen zu treffen, die „in jeder Weltanschauung auftauchen, sei diese nun religiös oder areligiös, theistisch oder atheistisch: nämlich jenen zwischen Orten, Zeiten und Zuständen, in denen das Leben voller zu sein scheint, und jenen, in welchen es von diesem Niveau abfällt oder dieses nicht erreicht“ (844). Es sei ihm also „um eine Perspektive, die den Vergleich zwischen voneinander sehr verschiedenen Positionen erlaubt“, gegangen, und sein Ziel sei es, mit Hilfe dieser Perspektive „etwas zum Vorschein zu bringen, das ein wesentliches Verständnis einer jeden dieser Positionen eröffnet“ (ebd.). Ausdrücklich betont er zudem, Fülle sei zwar „kein für die Erkenntnis grundlegender Begriff im Sinne Kants“, wohl aber „grundlegend für das menschliche Leben in seiner gegenständlichen Verständlichkeit“ (846). c) Was den Begriff der Transzendenz angeht, so bestehen nach Taylor viele Missverständnisse darin, dass man ihm im Verweis auf das Buch „*A Secular Age*“ eine bestimmte Ansicht darüber zutraut, was Transzendenz ist und worin sie besteht, obwohl er diese Ansicht nicht vertreten hat. Übersehen wurde dabei s. E., dass in diesem Buch zwei Sprachebenen vorkommen. Ein Großteil wurde, „um verschiedene Handlungen zu verdeutlichen, in indirekter Rede oder *Oratio obliqua* wiedergegeben“ (847). Andere Teile des Buches enthalten dagegen Behauptungen in direkter Rede. Als problematisch erwies sich nun, wie Taylor einräumt, dass dies bei der Einführung des Begriffs „Transzendenz“ nicht kenntlich gemacht wurde. d) Für eine ganze Reihe von Positionen und Argumentationen, die ihm, wie etwa der von Siep kritisierte Hybrisvorwurf, fälschlicherweise untergeschoben wurden, stellt Taylor klar: „Einerseits wurden sie von mir in der *Oratio obliqua* evoziert, um einen Eindruck von der Debatte zwischen Gläubigen und Ungläubigen zu geben. Allerdings behaupte ich nicht, überzeugend für sie argumentiert zu haben. Andererseits bin ich selbst ein gläubiger Mensch, und so ist es klar (wenn auch nicht tautologisch), dass mir einige Argumente für den Theismus schlüssiger scheinen als ihre Negationen. Indes bin ich weit davon entfernt, alle für den Glauben vorgebrachten Argumente, die ich in *Oratio obliqua* aufführen könnte, selber überzeugend zu finden. Der ‚Hybrisvorwurf‘ beeindruckt mich nicht. Die motivationalen Gründe für den Unglauben scheinen mir nach wie vor vielfältiger und komplexer, als dieser Vorwurf vermuten lässt“ (849 f.). e) Rentschs Vorwurf gegenüber Taylor, keine philosophische Theologie ausgearbeitet zu haben, siedelt dieser im Bereich „unbegründeter Unterstellungen“ (850) an. Denn er ist der Meinung, ein solcher Vorwurf sollte durch eine Untersuchung der Darstellung des Autors aufgewiesen werden und nicht durch eine willkürliche Auswahl von Zitaten ohne Berücksichtigung der Rolle, die sie in seiner Argumentation spielen. f) Im Blick auf die Differenzen, die zwischen Sieps Vernunftverständnis und seinem eigenen Vernunftverständnis bestehen, stellt Taylor klar: Wesentlich für sein eigenes Vernunftverständnis ist, „dass unserem Denken (*reasoning*) immer schon eine dritte Dimension zugehört, die jenseits des präzisen Beobachtens und des verlässlichen Schließens liegt“ (856). Sie bestehe in dem, was man in den

Naturwissenschaften ‚theoretische Vorstellungskraft‘ und, bezogen auf unsere menschlichen Angelegenheiten, ‚moralisch-anthropologische Vorstellungskraft‘ nennen könne. Worauf es Taylor ankommt, ist, dass die Vernunft eine schöpferische Komponente besitzt und zu neuen Weisen der Wirklichkeitserfassung fähig ist. Taylors Gewährsmann ist hier Platon. Dieser macht ihm zufolge deutlich: „Vernunft lässt sich nicht einfach auf das explizite Schlussfolgern reduzieren, d. h. auf die methodologisch rationalen Operationen, die wir hinsichtlich unserer bereits artikulierten Erkenntnisse ausführen“ (ebd.). Ausdrücklich bekräftigt Taylor, dass der vernunftvermittelte Weg zur Wahrheit notwendigerweise einen Abschnitt nahezu blinden Tastens enthalte, der, wenn überhaupt, erst später, nämlich im Erfassen der ihm zuallererst (aber nicht notwendig) folgenden Sinnfälligkeit, seine Beglaubigung erhalte. Bei dieser Beglaubigung unterscheidet Taylor zwei Facetten. Die erste besteht ihm zufolge „im Verständnis des Sinnes, der sich uns ergibt und den jeder für sich selbst erfahren mag“; die zweite betrifft hingegen „die generelle Übereinkunft der am Denkprozess Beteiligten dahingehend, wirklich ein Verständnis erzielt zu haben“ (ebd.). Insofern das Denken etwas ist, was wir nicht allein tun, sondern was zwangsläufig dialogische Zusammenarbeit und gegenseitigen Austausch voraussetzt, lassen sich beide Facetten nicht voneinander trennen. g) Zum Verständnis von Illichs Denken führt Taylor an: Auch für Illich sei klar: Institutionen sind ohne Regeln dauerhaft nicht lebensfähig. Die Kirche bildet hier keine Ausnahme. Auch die Alltagsmoral kommt ohne Regeln nicht aus. Was die Rechtskultur angeht, so hätte diese vielleicht nicht entstehen müssen. Aber sie ist durchaus nicht nur nachteilig. Denn das Rechtssystem eröffnet zweifellos „bedeutsame Möglichkeiten, um menschliches Leben und menschliche Wohlfahrt zu schützen“ (860). Der Punkt, auf den es Illich ankomme, liege woanders. Die wesentliche Botschaft, die Illich vermittelt, besteht ihm zufolge in der Einsicht, „dass alle anerkannten Regeln, verankerten Strukturen und herrschenden Ordnungen, wie vorzüglich sie auch immer sein mögen, zerstörerische, repressive oder lächerliche Folgen zeitigen können, wenn sie mit rücksichtsloser Konsequenz praktiziert werden“. Taylor stimmt Illich in diesem Punkt zu und verweist auf den kirchlichen Sexualkodex, der, „auf einen fragwürdigen Begriff der ‚Natur‘ gestützt, in seiner Anwendung (theoretisch) die Gefahr der Exkommunikation beschwört“ sowie „zu herzlosen Verurteilungen und Ausgrenzungen führen“ (861) kann.

Im Ganzen dokumentiert der vorliegende Sammelband deutlich das Anregungspotenzial von Taylors „Reflexion der Moderne“ (9), macht aber zugleich auch klar, dass sein Denken eine Menge von Implikationen hat, die nicht unkontrovers sind und daher kritische Rückfragen hervorrufen. So ist es bezeichnend, wenn Goldstein in einer Fußnote bemerkt: „Taylor hat seinen persönlichen gläubigen Standpunkt in ‚Ein säkulares Zeitalter‘ gleichsam in statu confessionis formuliert. Es sei mir erlaubt, im Gegenzug zu bekennen: Ich bin ein Bewohner der prometheischen Welt“ (647). Damit sind klar zwei unterschiedliche Positionen benannt, die in dem Streit um die Moderne ins Spiel kommen. Ebenso kommen auch zwei unterschiedliche weltanschauliche Positionen in der Auseinandersetzung von Taylor und Steinfath ins Spiel. Steinfath glaubt an die Möglichkeit einer Ethik auf naturalistischer Grundlage. Taylor macht hingegen auf die Grenzen einer solchen Art von Ethikbegründung aufmerksam, wie er überhaupt eine deutliche Skepsis gegenüber allen Versuchen artikuliert, den Naturalismus als modernen Königsweg menschlicher Lebensdeutung zu propagieren. Weiterhin kommen auch unterschiedliche fundamentalphilosophische Optionen zur Sprache, wenn man an Sieps und Rentschs Kritik an Taylor denkt, die jeweils von einer bestimmten Vorstellung von systematischem Philosophieren bestimmt ist, die von Taylor nicht geteilt wird. Richtig wird von den Herausgebern auch die Rolle von Taylors Großerzählungen über die Entstehung der modernen Identität und des säkularen Zeitalters bestimmt, wenn sie diese als „Gegenerzählungen zu den rationalen Mythen der Moderne“ (10) – nicht aber zur Moderne selbst – interpretieren. Taylor, so betonen sie, sei „kein Vernunftskeptiker im Sinne der klassischen kritischen Theorie“, doch sei ihm nicht verborgen geblieben, „dass im Machtbereich der Rationalität auch die metaphysischen Muster von Gewalt und Exklusion überdauern“ (ebd.). Zudem sei Taylor klar, „dass wir dem modernen Subjekt größere Resonanzräume erschließen müssen, als je die Vernunft in uns zu erzeugen vermag“ (ebd.). Weiterhin weisen die Herausgeber zu Recht auf die Rolle Tay-

lors als Zeitdiagnostiker hin, dessen Denken durch eine ausgreifende Lebensnähe „weit über den engen Kreis der akademischen Schulphilosophie hinaus wirksam geworden“ (ebd.) sei. Als Taylors zentrales Motiv stellen sie heraus, dass es ihm darum gegangen sei, „die Ambivalenzen des Lebens in der Moderne nachzuzeichnen“ (11) und deren Herkunft und Gründe immer besser zu verstehen. Um eine aus einer distanzierten Beobachterperspektive heraus vorgenommene Zeitdiagnose sei es ihm nicht gegangen, sondern er wollte die Beteiligtenperspektive zur Sprache bringen. Zentrales Thema von Taylors Zeitdiagnose ist nach Meinung der Herausgeber „die von uns in unserem Leben erfahrene Zerrissenheit der Moderne, die hohe Erwartungen an Freiheit, Autonomie und Authentizität geweckt hatte und die diese Hoffnungen nicht erfüllen konnte“ (ebd.). *M. Lutz-Bachmann* ist in seinem eigenen Beitrag zur Festschrift näher darauf eingegangen. Dort würdigt er den Modernetheoretiker Taylor, weil dieser die Moderne nicht nur als faktisch unhintergehbare und fragile Epoche wahrgenommen habe, sondern auch als eine „Konstellation, in der sich mit einiger innerer Notwendigkeit bestimmte Erwartungen nicht erfüllt haben“ (371). Nach Lutz-Bachmann kann daher „die Moderne mit Taylor als eine ‚nicht erfüllte Zeit‘ bezeichnet werden“ (ebd.). Er erinnert in diesem Zusammenhang an die für die Moderne kennzeichnenden Momente der Leere, der erfahrenen Sinnlosigkeit und der Zerrissenheit des Menschen, „die für Taylor zur Beobachtung einer stets wiederkehrenden Aktualität von spirituellen Suchbewegungen, unerwarteten Konversionen und religiös gedeuteten Kontingenzerfahrungen führ(t)en“ (ebd.).

H.-L. OLLIG SJ

MIETH, CORINNA, *Positive Pflichten*. Über das Verhältnis von Hilfe und Gerechtigkeit in Bezug auf das Weltarmutsproblem (Ideen & Argumente). Berlin/Boston: de Gruyter 2012. X/259 S., ISBN 978-3-11-025564-5.

Die Habilitationsschrift von Corinna Mieth (= M.), Inhaberin des Lehrstuhls für Praktische Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Politischen Philosophie und der Rechtsphilosophie an der Ruhr-Universität Bochum, ist vom bedrängenden Problem der Weltarmut veranlasst. Von den vielfältigen moralischen Problematiken, die sich in diesem Zusammenhang auftun, greift sie eine sehr spezielle auf. Haben nicht Menschen aus reichen Ländern die moralische Pflicht, durch geeignete Maßnahmen (wie durch Spenden für Hilfsorganisationen) diejenigen, denen der armutsbedingte Tod droht, zu retten? Leuchtet diese moralische Pflicht nicht ebenso unmittelbar ein wie die der Rettung eines Kindes, das in einem Teich zu ertrinken droht? Besteht nicht zwischen beiden Situationen eine Analogie, sodass die vielfach vertretene Ansicht, es bestünde keine starke moralische Verpflichtung zur Hilfe für absolut Arme, zu korrigieren ist? Oder sind die Unterschiede zwischen den beiden Handlungsweisen so erheblich, dass sie ethisch unterschiedlich zu beurteilen sind? Unter einer vorwiegend individual-ethischen Perspektive entwickelt M. gleichsam eine komplexe Ethik der Hilfe. Ihr erkenntnisleitendes Interesse gilt der präzisen Bestimmung und Begründung, welche Art von moralischer Verpflichtung oder Verantwortung Individuen je nach den Bedingungen des Helfens haben. Ihre Reflexionen sind strikt normativ-ethisch ausgerichtet. Solange nicht geklärt ist, wer wem gegenüber unter welchen Bedingungen zu welcher Hilfe verpflichtet ist, ist Paränese fehl am Platze. Von dieser hält sich M. gänzlich fern, was insofern beachtlich ist, als angesichts der hintergründigen Thematik die Versuchung groß ist, Argumentation durch Appelle zu ersetzen.

Im ersten, dem grundsätzlichen Hauptteil (9–159) beabsichtigt M., ein Konzept positiver Pflichten, die ein aktives Handeln fordern, plausibel zu machen. Wer nicht wie P. Singer und P. Unger eine starke positive Pflicht von Menschen aus reichen Ländern zur Hilfe für von lebensbedrohlicher Armut Betroffenen gegeben sieht, hat die Alternative, die Hilfe entweder als eine supererogatorische Handlung oder als eine schwache, im kantischen Sinne als eine unvollkommene Pflicht zu begreifen. Anhand dieser Alternative wird der erste Hauptteil unterteilt. Im ersten Kap. (11–61) behandelt M. die Supererogationsthese, der zufolge positive Leistungen zur Verbesserung der Lage anderer jenseits der Pflicht liegen, ihre Ausführung besonders lobenswert, ihre Unterlassung jedoch nicht zu tadeln bzw. nicht zu sanktionieren ist und der Empfänger weder einen